

**Jarosław Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*,
Kraków 2008, ss. 268**

Książka Jarosława Gary *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu* jest interesującą próbą myślenia w sposób dialogiczny na polu pedagogiki i jako taka powinna zostać przyjęta z radością. Wydaje się, że taka próba okaże się przydatna szczególnie w polskiej praktyce pedagogicznej. W moich oczach – oczach niepedagoga znającego tę praktykę przede wszystkim dzięki literaturze i rozmowom z polskimi nauczycielami – jawi się ona z jednej strony jako naznaczona, przynajmniej od czasów komunistycznych, „walką ideologiczną”, by nie powiedzieć indoktrynacją, walką o wychowanka, której żadna ze stron nie chce porzucić, bo inaczej być może oddałaby pole swemu ideologicznemu przeciwnikowi. Skoro jednak działanie tego typu nie może być w obecnych realiach skuteczne, pojawia się z drugiej strony bezradność pedagoga, skutkująca ucieczką od tejże walki w neutralność – z podkreślaniami fachowości, efektywności, których jednakże nie da się osiągnąć bez pewnego kręgosłupa ideologicznego. W kontekście tego „zamkniętego kręgu” nie sposób nie podzielać nadziei autora, że może właśnie myślenie w kategoriach dialogu jest w stanie dostarczyć cennych intuicji, umożliwiających przezwycięzenie obecnego stanu i pójsie naprzód.

Na przedsięwzięcie Jarosława Gary należy spojrzeć z sympatią także z drugiej strony – ze strony filozofii dialogu i jej zastosowania w pedagogice jako jednej z najważniejszych dziedzin ludzkiego myślenia i działania. Fakt, że dialogiczny sposób myślenia – na przykładzie, wymienionego też przez Jarosława Garę, Ferdynanda Ebnera – nie tylko upowszechnia się na tak różnych polach jak fizyka cząstek, ogólna koncepcja przyrody, wspólnota i społeczność (by wymienić tylko tematy ostatnich wykładów organizowanych przez Międzynarodowe Towarzystwo Ebnerowskie), lecz także potrafi odmienić nasze spojrzenie na te dziedziny – nakazuje zapytać, „a co z pedagogiką?” Także i w tym kontekście już samo podjęcie próby znalezienia pedagogicznych implikacji filozofii dialogu należy uznać za bardzo wartościowe.

Autor podzielił swą pracę na trzy rozdziały. Zadaniem pierwszego z nich jest „położenie metodologicznych podstaw” pod dalsze rozważania. Jarosław Gara przedstawia w nim najpierw ogólną charakterystykę i kontekst powstania filozofii dialogu oraz – z konieczności w dość krótki i hasłowy sposób – głównych myślicieli kojarzonych z tym kierunkiem filozoficznym, takich jak: Herman Cohen, Ferdinand Ebner, Eugen Rosenstock-Huessy, Gabriel Marcel, Dietrich Bonhoeffer, Eberhard Giesebach, Karl Barth, Abraham Joshua Heschel, Jean-Luc Marion oraz Józef Tischner. Jednakże w swych właściwych rozważaniach Autor opiera

się na trzech filozofach. Są to Franz Rosenzweig (autor opiera się na „Gwieździe zbawienia”), Martin Buber („Ja i Ty”) i Emmanuel Levinas („Całość i nieskończoność”). „Projekty dialogiki” tych trzech myślicieli charakteryzuje autor odwołując się do pojęć „nowego myślenia” (Rosenzweig), „dwóch typów relacji” (Buber) oraz „radykalnej inności” (Levinas). Ostatnim elementem pierwszego rozdziału książki jest próba – jak to nazywa sam autor – „przerzucenia mostów pomiędzy problemami ujmowanymi w sposób filozoficzny a pedagogicznymi obszarami ważności”. Odbyna się ona na podstawie – także i moim zdaniem słusznego – przejętego od Bogdana Suchodolskiego założenia, że zawsze u podstaw wewnętrznej logiki konkretnej pedagogiki znajduje się jakaś filozofia, oraz że nawet „pedagogika odzegnująca się od związków z filozofią tak czy inaczej zawiera i przemycza treści *sensu stricto* filozoficzne”. Dlatego też lepiej jest już na początku zastanowić się nad przyjmowanym modelem antropologicznym, nad przenikającym nasze podejście do pedagogiki rozumieniem człowieka (jako że zawiera ono już *de facto* problematykę tak wartości, jak i celów wychowawczych) i ich adekwatnością do tego, co chcielibyśmy osiągnąć w obecnej sytuacji. Już na tym etapie, po zestawieniu antropologii dialogicznej z innymi antropologiami pedagogicznymi, konstruowanymi za pomocą innych punktów oparcia niż realnie dany drugi człowiek, autor stwierdza, że „filozofia dialogu zmusza do rewizji dotychczasowych sposobów myślenia o efektywności i adekwatności, z całą wyrazistością eksponując fundamentalne i najbardziej doniosłe fenomeny ludzkiego istnienia” (s. 47).

Po takim przygotowaniu terenu do bardziej szczegółowych rozważań, Jarosław Gara przechodzi do wyłowienia z poglądów trzech wspomnianych przedstawicieli filozofii dialogu podstawowych dla tego typu myślenia kategorii filozoficznych, ich rekonstrukcji i analizy. Zawarte są one w drugim, najobszerniejszym z rozdziałów tej książki. Wybrane zostały następujące kategorie, potraktowane szczegółowo w odpowiednio zatytułowanych podrozdziałach: „totalność”, „drugi”, „relacja”, „mowa” oraz „wolność i odpowiedzialność”. Jednocześnie chodzi o przygotowanie gruntu dla „wyłowienia z filozoficznych problemów dialogiki motywów teorii twórczych pedagogicznie” (s. 245). W ostatnim podrozdziale autor podejmuje próbę porównania ze sobą dialogicznych projektów wybranych filozofów.

Sposób przedstawienia tych kategorii jest interesujący i pozwala nawet czytelnikowi obeznanemu z tematem uporządkować swą wiedzę o poszczególnych terminach – a zarazem „tematach” filozofii dialogu w ujęciu wybranych trzech filozofów. Jarosław Gara przedstawia każdą z wymienionych kategorii w oddzielnym podrozdziale, za każdym razem wydobywając jej trzy kluczowe rysy, często związane z poglądami trzech wybranych do analizy filozofów. Tutaj z ko-

nieczności przedstawiam tylko punkty najbardziej rzucające się w oczy. Totalność, jako pierwsza z wymienionych kategorii, jest – być może trzeba dodać to od razu dla ścisłości – tym, czemu filozofia dialogu się przeciwstawia, co stara się przewyciężyć. Kategoria ta należy do dziedzictwa przede wszystkim niemieckiego idealizmu, znajdującego swój najwyższy wyraz w myśli Hegla, ale np. dla Rosenzweiga charakteryzuje ona całą filozofię Zachodu „od wysp Jońskich do Jeny”. Charakterystyczne dla totalności jest skoncentrowanie na Ja i interpretowanie wszystkiego przez Ja, a więc odmawianie ludziom i w ogóle przedmiotom własnej logiki. Oznacza to też wprzężenie „wszystkiego” w system przemożnej dialektyki. Z totalnością, z „totalnym” widzeniem świata wiąże się przemoc, polegająca na takim działaniu, jakby inni nie istnieli – a więc „totalitaryzm”. „Drugi” – następna kategoria – stara się określić drugiego człowieka w jednostkowości jego istnienia i niesprowadzalności do niczego innego, w jego „zewnętrzności” i odróżnieniu od mojego Ja, a zarazem w jego związku z tym Ja i ważności dla Ja. Rosenzweig używa tu określeń „Sobość”, „Imię” i „Bliźni” („ten w pobliżu”). Dla Bubera Ja potrzebuje Ty, by w ogóle ukonstytuować się w swym bycie („ten naprzeciw”). Dla Levinasa drugi człowiek to przede wszystkim „Inny, absolutnie Inny”, przychodzący spoza mojego „systemu”. Dla bliższego określenia kategorii „relacji” autor używa sformułowań: „zobowiązanie”, „zainicjowanie”, „nawiedzenie”. W każdym z tych przypadków relacja jest przeciwieństwem zlania się, jest przedziwną grą aktywności i bierności, przy czym aktywność jest pełna respektu, zaś bierność aktywna w przyjmowaniu. Kategoria „mowy” (nie tyle „języka”) podkreśla nie tylko czasowość, lecz i wybór konkretnego Drugiego, do którego się mówi. Relacja, a więc i „mój byt”, realizuje się w mowie, choćby – jak dla Levinasa – najbardziej pierwotną mową była sama ekspresja „Twarzy”. Wszystkim dotychczas wymienionym kategoriom towarzyszy „wolność” – następna z nich. O wolności nie można jednak mówić bez odniesienia do odpowiedzialności, inaczej mamy do czynienia co najwyżej z samowolą. Należy przy tym pamiętać, że wolność nie jest dla dialogików celem samym w sobie, lecz raczej punktem wyjścia. Wolność potrzebna jest przede wszystkim, by w sposób prawdziwie ludzki wejść w relację, odpowiadając (stąd „odpowiedzialność”) Drugiemu. Ostatnim podrozdziałem tego rozdziału jest „Porównawcze summa summarum filozoficznych projektów dialogiki”, z przedstawieniem źródeł inspiracji, a przede wszystkim z sumarycznym zestawieniem dialogicznych kategorii. Autor podkreśla w nim dodatkowo jeszcze otwartość na to, co transcendentne, nie tylko na drugiego człowieka, ale i na Boga, oraz szczególną rolę wyboru. Warto może jeszcze nadmienić, że autor wybrał drogę unikania krytycznego odnoszenia się do poglądów trzech filozofów, ograniczając się do ich zestawiania i porównywania.

Kluczowy dla całej książki wydaje się rozdział trzeci, w którym chodzi o przełożenie przemyśleń filozoficznych na język pedagogicznej praktyki. Gdzie leżą więc w dialogice podstawowe motywy teorii twórcze pedagogicznie? Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się autor w pierwszym podrozdziale, w którym grupuje on je w trzech obszarach: „1. dialogiczny model struktury podmiotowości ludzkiej, 2. dialogiczne racje intersubiektywnych odniesień, oraz 3. dialogiczne ukierunkowanie i otwartość na to, co transcendentne” (s. 179). Zauważyć przy tym trzeba, że obszary te odpowiadają całościowej koncepcji pedagogicznej: 1. założenia teoretyczne lub też koncepcja człowieka, 2. dyrektywy metodyczne oraz 3. teleologicznie rozumiane kierunki rozwoju.

W pierwszym obszarze – koncepcji człowieka – dominującą rolę odgrywają wymienione podstawowe kategorie filozofii dialogu, ze szczególnym podkreśleniem dyspozycji wyboru: bądź otwartości na to, co poza nim, bądź zamknięcia się we własnym świecie. Już z tej ogólnej koncepcji wynikają także dyrektywy metodyczne („jak traktować wychowanka i jak wobec niego postępować”) oraz kierunki rozwoju („ku czemu ukierunkowywać podopiecznego”).

Cała problematyka skupia się jednak w kategorii wyboru jako „centralnego zagadnienia i osnowy problematyki wychowawczo-edukacyjnej”. To kategoria, która stanowi przedmiot drugiego podrozdziału. Jej znaczenie prowadzi autora do próby sformułowania „paradygmatu wychowania do wyboru”; ponieważ zaś wybór związany jest automatycznie z odpowiedzialnością za jego następstwa, implikuje on kategorię powinności. I tak, dalszy proces eksplikacji dokonuje się dwutorowo: „od sformułowania typologii pedagogicznego ethosu powinności do opisu struktury paradygmatu wychowania do wyboru; od konstatacji do deskrypcji” (s. 196).

Przy objaśnianiu ethosu powinności autor stosuje model stawianych wobec wychowawcy dezyderatów „negacji, kreacji i emfazy” – czyli tego, czego należy unikać, co należy inicjować i co należy wzmacniać. Otóż negować należałoby nastawienia totalizujące, początkować „dialogiczne usposobienie”, polegające też na dopuszczeniu (a nawet szukaniu) możliwości twórczego rozwoju wychowanka, bez stawiania sobie jednoznacznych celów do osiągnięcia, zaś podkreślać należy wyczulenie na sygnały pochodzące od innych, dążenie do głębokiego zrozumienia innych, oraz uwzględnianie tego, co transcendentne.

Jarosław Gara, po wielokrotnym zwróceniu uwagi na centralną rolę wyboru, przechodzi teraz do najważniejszego, w mojej ocenie, punktu swej pracy. Warto poświęcić trochę więcej miejsca na omówienie tego punktu. Życie bowiem można ujmować jako ciąg egzystencjalnych wyborów. Sam fakt istnienia skazuje nas na wybory, czy chcemy, czy nie chcemy. Stąd wybór może być czynny lub bierny (tzn. gdy odmawiam wyboru, nie podejmuję decyzji). Odmowa nie pozostaje jed-

nak bez konsekwencji: wybór bierny osłabia i dezintegruje dynamizm osobowej struktury ludzkiego życia, zaś czynny – wzmacnia i spaja ten dynamizm. Rozwój człowieka polega więc w gruncie rzeczy na dokonywaniu „dobrych” wyborów. Stąd też wynika ważność wychowania do wyboru: by być gotowym do dokonywania wyboru, czyli być w stałej *dyspozycji wyboru*.

Kontekst wyboru tworzą: wolność, odpowiedzialność i wartości. Móc dokonywać wyborów oznacza bowiem również doświadczać wolności i odpowiedzialności za swe sprawstwo. Dlatego też częścią wychowania do wyboru jest „wychowanie do wolności” – by ustrzec się przed widmem samowoli jako karykatury wolności. Wolność (podobnie jak i sama osobowość) nie jest bowiem dana jako gotowa, lecz musi dopiero się wykształcić. Proces prowadzący ku temu polega na zanegowaniu anomii (samowoli), poprzez heteronomię (zewnętrzne sterowanie), jednak z celem stopniowego usuwania zewnętrznego przymusu, by doprowadzić do autonomii – czyli „wewnątrzsterowności”. Wolność nie jest tu celem samym w sobie, lecz ma służyć prawdziwemu życiu. Zwróćmy też uwagę, że wybór określany jest przez wartości, ale również kreuje wartości. Wartości zostają urzeczywistnione jednak tylko wolną decyzją.

Autorowi – co warto jeszcze raz podkreślić – nie chodzi o aktualny akt preferowania bądź odrzucania, lecz o „*egzystencjalną dyspozycję wyboru*”, o trwałą gotowość do podejmowania wyboru. Dyspozycja ta odzwierciedla się w wolności (nie samowoli) przy podejmowaniu wyborów, a więc i odpowiedzialności za ich dokonywanie, za urzeczywistnianie wartości. Jest to więc – innymi słowy – trwała dyspozycja odpowiedzialności za życie swoje i innych, i to w sytuacji niejednokrotnego zacierania się jednoznacznych granic między tym co dobre, a tym co złe. W sumie – jeśli spojrzymy na to z innej strony – chodzi o to, co nazwać można dojrzałością osobową.

Doniosłość wyboru w życiu człowieka podkreśla też następujący triadyczny sposób jego opisu: każdy wybór wyłania nowe możliwości, wcześniej niedostępne dla ludzkiego spojrzenia (aproksymacja), pozwala przekroczyć siebie i prowadzi dalej (transgresja – rozumiana na sposób Kozielleckiego jako przekraczanie siebie) oraz nakłada nieredukowalną odpowiedzialność „wobec” i „za”, zwracając się tym samym „ku” (transcendencja).

W żaden sposób nie kwestionując wartości książki Jarosława Gary warto jednak zapytać o napotykaną przez nią granicę: co można by w niej zmienić bądź rozwinąć?

Uwaga, która nasuwa się z filozoficznego punktu widzenia, dotyczy wyboru omawianych filozofów. Gara pisze: „Wszyscy trzej autorzy są pochodzenia żydowskiego, co nie jest bez znaczenia dla kształtowania się mentalności dialo-

gicznej, jak i filozoficznej refleksji każdego z nich, ogromną rolę odgrywała tu bowiem Biblia oraz szeroko ujmowana tradycja judaistyczna” (s. 33). Można by więc zapytać, czy wybrani myśliciele oddają w pełni wizję „całej” filozofii dialogu? Filozofia tego typu powstawała, jak sam autor zauważa przy przedstawieniu jej przedstawicieli, nie tylko w kręgach o tradycji żydowskiej. Równie obecny jest nurt katolicki (Ebner, Marcel, Tischner) i protestancki (Bonhoeffer, Barth). Przy całej sympatii trzech wybranych myślicieli do chrześcijaństwa, obecnej zwłaszcza u Rosenzweiga, kontekst ich filozofowania nie był chrześcijański, co ujawniało się chociażby w odniesieniach do Biblii (poza polem ich uwagi pozostawał np. tekst Ewangelii św. Jana, z którego cenne inspiracje czerpał Ebner). Czy nie byłoby więc ciekawe – na przykład – zgłębienie filozofii dialogu na przykładzie przedstawicieli tych trzech tradycji religijnych?

Pewnym uzasadnieniem dokonanego przez autora wyboru może być fakt, że właśnie ci trzej filozofowie są w literaturze polskojęzycznej „najmocniejsi medialnie”, jeśli chodzi o tłumaczenia i opracowania ich dzieł. Autor opiera się bowiem wyłącznie na literaturze polskojęzycznej, co z jednej strony zapewnia wyraźne zakreślenie pola badań, z drugiej stanowi jednak – w okresie wciąż pogłębiającej się współpracy międzynarodowej i wykształcania się pewnej wspólnoty intelektualnej na poziomie europejskim – pewne ograniczenie.

Jarosław Gara prezentuje filozofię dialogu poprzez zestawienie poglądów trzech wybranych filozofów, niekiedy powtarzających się czy uzupełniających, niekiedy zaś stojących w pewnej opozycji (dotyczy to zwłaszcza różnic między poglądami Bubera a poglądami Rosenzweiga i nawiązującego doń Levinasa), unikając jednocześnie ustosunkowania się do występujących sprzeczności na poziomie filozoficznym. Próbę syntezy – dodajmy: bardzo ciekawą, rozumianą jako „ujęcie paidei rozumianej jako *paidagogia dialogike*” (s. 245) – autor podejmuje dopiero w rozdziale trzecim, na poziomie myślenia pedagogicznego. Jest to oczywiście uzasadnione, bowiem celem książki nie jest wypracowanie nowej wizji filozofii dialogu, lecz zastosowanie dialogicznego myślenia do sytuacji pedagogicznej. Brak uwypuklenia wspomnianych różnic filozoficznych wydaje mi się jednak przynajmniej w jednym punkcie nie bez znaczenia: chodzi mi o spór, czy – przy uznaniu ważności obu punktów – przyznać pierwszeństwo autonomii i swoistości osoby, czy też relacji Ja do Ty, lub też inaczej mówiąc, co jest pierwsze: samotność Ja (Rosenzweig, Levinas), czy relacja Ja-Ty (Buber) i w jakim kontekście.

Jarosław Gara zdaje się *implicite* opowiadać za stanowiskiem Rosenzweiga. Jednak w tej sytuacji, przy wydobywaniu implikacji pedagogicznych łatwo jest abstrahować od konkretnego Ty i przyjmować styl myślenia, który niekoniecznie charakterystyczny jest jedynie dla filozofii dialogu. Swoistość i nieredukowal-

ność Ja, z jakąś możliwością jego relacji do Ty, podkreślają wszystkie nawiązujące do Kierkegaarda kierunki filozoficzne, np. personalizm (nieprzypadkowo Gabriel Marcel zaliczany jest również do myślicieli personalistycznych), a nawet egzystencjalizm (nawet jeśli w wersji Sartre'a chodzi o *odmowę* wejścia w relację). Tendencję do takiego abstrahowania wyczuwa się np. w podejściu do czasu, w sformułowaniach takich jak „stawianie na projekt przyszłości”, nawet gdy przyszłość ta opiera się na „wzięciu odpowiedzialności za postać swego bycia w terażniejszości”.

Dwa punkty pomogą nam przybliżyć istotę wspomnianego powyżej sporu. Po pierwsze – sugerowane już (i oczekujące na systematyczne opracowanie) rozróżnienie między linią „ebnerowską” w ramach filozofii dialogu (do której należy, zwłaszcza w początkach swego dialogicznego myślenia, również zainspirowany przez Ebnera Buber), z jej akcentem na pierwotność relacji Ja do Ty względem sytuacji „Samotności Ja”, oraz linią „rosenzweigowską”, w ramach której odnajdujemy także wiele myśli Levinasa, nie akcentującej tak mocno pierwotności owej relacji. Po drugie – dwuznaczność niemieckiego terminu „Gegenwart”, oznaczającego w języku polskim zarówno „teraźniejszość”, jak i „obecność” – np. jakiejś osoby. Kluczowość terminu Gegenwart dla spotkania Ja i Ty polega na tym, że dla żywej, aktualnej relacji między Ja i Ty potrzeba go w obu wymienionych znaczeniach. Inaczej mamy do czynienia nie z relacją Ja do Ty – a więc podstawą dialogu, lecz (mówiąc językiem Ebnera) z „samotnością Ja”. I właśnie w samotność wydaje się popadać myślenie stawiające na pierwszym miejscu przyszłość. Kiedy Drugi nie jest obecny (nie jest „teraźniejszy” – by kontynuować grę znaczeń terminu Gegenwart – lecz przyszły) to „nie jest on” w ogóle, a więc nie ma też relacji. Mówienie o przyszłości staje się „odkładaniem” spotkania z Drugim w przeszłość, a więc nie jest jego urzeczywistnieniem. To prawda, że dokonywanie wyboru jest wewnętrzną i swoistą sprawą osoby, sprawą, w której nikt tej osoby nie może zastąpić – lecz owo podejmowanie wyboru może dokonywać się w Gegenwart (obecności) innego (wyrażającej się w mowie), co nadaje mu szczególnie, dialogiczny charakter, wiążący się też z podejmowaniem za niego odpowiedzialności, lub też dokonuje się ono w samotności Ja, „śniącego” o nie-obecnym Ty i może nawet o jego dobru, o jego wolności. Czy oparcie analizy filozofii dialogu na myśleniu konsekwentnie trzymającym się zasady „obecności” (Gegenwart) Ty doszłoby do tych samych rezultatów? Na tę sprawę można spojrzeć jako na projekt otwarty, jeszcze do zrealizowania.

Krzysztof Skorulski

Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft, Innsbruck